

EMMANUEL LEVINAS EN DE VERANTWOORDELIJKHEID IN DE BIJBELSE SCHEPPINGSVISIE

Roger Burggraeve

In deze studie willen we verhelderen hoe de bijbelse traditie en tekst een verantwoordelijkheidsconcept veronderstelt, weliswaar zonder het als zodanig te gebruiken, dat onmiddellijk verwant is met het verantwoordelijkheidsbegrip bij Emmanuel Levinas (1), zoals we dit al elders hebben uiteengezet (2). Deze verwantschap is trouwens niet zo verwonderlijk, vermits het filosofisch denken van Levinas geworteld staat in zijn joodse en bijbels-talmoedische 'experiences naturelles', die hij 'in het Grieks' probeert te vertalen. Concreet willen we een filosofische dieptelezing van het bijbels scheppingsgeveen, vooral van Genesis 1, wagen, ervan uitgaande dat de antropologische, ethische en metafysische 'orde', die in de tekst wordt verondersteld, op zodanige wijze kan worden geëxpliciteerd, dat ze een filosofische en dus universeel mededeelbare draagkracht krijgt (QLT 119).

De onderliggende antropologisch-ethische visie van het scheppingsverhaal

Het boek Genesis of het boek van de Oorsprong kunnen we ook het boek van de 'oorsprong vóór de Oorsprong' noemen. Het gaat er immers over de schepping van de mens door God, dat wil zeggen: over de oorsprong die voorafgaat aan de mens als oorsprong en begin. Het gaat er over de 'zin' vóór de menselijke vrijheid en zingeving. We zullen zien hoe dit 'begin zonder ons' tegelijk bepalend is voor onszelf *als* 'begin'.

De mens is de 'laatste schepping'

Vooreerst stellen we vast hoe de mens 'de laatst geschapene' of de 'laatste schepping' is: volgens Genesis 1 werd hij immers pas geschapen op de vigilie van de Sabbat (SS123). Hij is de laatsgekome in de wereld, de 'achterhoede' van de schepping. Deze wereld is dus niet wat de mens zelf gewild en ontworpen

heeft. De wereld is zelfs niet datgene, waarvan de mens het begin zou gezien hebben: hij gaat hem *vijf volle dagen* vooraf. Hij is niet ontsproten uit de scheppende vrijheid en fantasie van de mens. De mens is *geplaatst* in een wereld die er reeds helemaal was (SS 136). De wereld wordt door de mens primair aangetroffen (met de nadruk op de passieve werkwoordvorm 'wordt') en pas daarna bewerkt. We kunnen dan ook zeggen dat de wereld *het verleden van*, of liever *vóór* de mens is (QLT 136).

Er is meer, want, ook de wereld zelf is geschapen. En als 'geschapen' behoort hij God toe en niet de mens: zo is hij op geen enkele wijze het *eigendom* van de mens. Als geschapen wordt hij aan de mens *gegeven*. De mens moet de wereld 'krijgen' en 'ontvangen': hij heeft er geen auteursrechten op.

Dit betekent dat de mens, als hij de aarde 'neemt' en zich 'toeeigent', een usurpator en rover is. Hij heeft er geen enkel recht of voorrecht op, vermits hij de 'laatstgekome' is. Wie de aarde bezit en bewerkt alsof ze van hem is, doet alsof ze 'door hem' is - waardoor hij in onwaarheid terecht komt: hij vergeet immers zijn 'geschapenheid', of liever hij scheidt zich de illusie van 'ongeschapenheid' (DEHH 176).

De 'geschapenheidsverhouding' van de mens tot de wereld vinden we bijbels weerspiegeld in de relatie van de Israëliet tot het Beloofde Land. Een rabbijnse commentaar uit de tweede eeuw vindt het bevreemdend dat de Openbaring begint met het scheppingsverhaal. Zijn het immers niet Gods verboden en geboden, die alléén van belang zijn voor de jood, welke toch meer bekommerd is om wat hij moet doen dan om wat hij mag hopen? Welnu, Rachi, een commentator uit de elfde eeuw, antwoordde op deze opwerping dat het, precies met het oog op het bezit van het Beloofde Land, voor de Israëliet van groot belang was te weten dat God de aarde geschapen heeft. Zonder deze kennis zou zijn bezit immers enkel onrechtmatige toeëigening zijn. Gezien vanuit het geschapen-zijn van de wereld berust het bezitten reeds op een voorafgaand 'geschonken worden'. In de bijbel wordt het Beloofde Land in de strikte zin van het woord nooit een 'eigendom' of nooit als een 'eigendom' beleefd. Zo was ook de offerande van de eerstelingen van de oogst, die door Deuteronomium aan de landbouwer werd opgelegd, bedoeld als erkenning van Gods eigenaarschap en eigendomsrecht van het Beloofde Land. Vandaar dat de landbouwer ook moest bidden: "Mijn vader was een zwervende Arameeër (hij *bezat* dus geen grond in eigendom of door toeëigening) (...). Jahwe heeft ons (uit Egypte) naar deze plaats gebracht en ons dit land *geschonken*, een land van melk en honing. Daarom breng ik nu de eerste vruchten van de grond, die Gij, Jahwe, mij hebt geschonken" (Deut. 26,5. 9-10a) (DL 32).

Ethische dimensie van onze geschapenheid

Uit het vorige blijkt reeds duidelijk hoe de verhouding tussen mens en aarde geenszins neutraal, onverschillig en vrijblijvend is. Ze is van meetaf aan van strikt *ethische* aard. Deze ethische modus nu vertoont verschillende aspecten.

Vooreerst kunnen we de ethische verhouding tussen mens en wereld *formeel* aanduiden. De aarde wordt niet zomaar aan de mens gegeven: hij moet er iets mee doen. De joodse Talmoeed drukt dit pregnant uit door te stellen dat de mens, ook al is hij de laatstgekome van de schepping, de *eerste* is *om gestraft te worden*. Hij wordt verantwoordelijk gesteld voor de schepping. En als de schepping wordt geperverteerd, dan is hij de eerste, die ter verantwoording wordt geroepen (QLT 136).

Dit vloeit voort uit het feit dat God niet zomaar geschapen heeft. Gewoonlijk denken wij de scheppingsdaad op een ontologisch-neutrale wijze, namelijk als een soort goochelarij of 'hokus-pokus', waarbij datgene wat er eerst niet was te voorschijn getoerd wordt: eerst was er niets en dan was er iets! God heeft echter niet geschapen zonder zich te bekommeren om de richting en de *zin* van de schepping. Hij heeft een betekenisvolle 'telos' in al het geschapene gelegd. Het is dan ook niet alleen maar een mythologische rest, dat bij het begin - toen God hemel en aarde schiep - "de aarde woest en leeg was en dat er duisternis over de aarde lag" (Genesis 1, 1-2). Het scheppen is precies uit het wanordelijke van het 'tohu bohu' een 'orde' scheppen, dat wil zeggen: een zin en richting aanbrengen door het 'licht'. Vandaar dat de schepping ook geordend verloopt in dagen en volgens een opstijgende lijn van 'wezens' tot bij de mens. En bij de mens gekomen wordt de 'ordening' of 'zin' onmiddellijk ethisch geduid: de zin van de schepping is een ethische zin, namelijk de verantwoordelijkheid over de schepping als 'beeld van God', dat wil zeggen: als 'plaatsvervanger' van God en dus zoals God het wil.

Welke is nu de '*zin*' of bedoeling van de schepping? De rabbijnse literatuur geeft ons daarvoor enkele interessante aanduidingen. Vooreerst vinden bepaalde rabbijnen een aanknopingspunt in Genesis 1, 3-5, waarin vijfmaal het woord *licht* voorkomt. Daar in de Schrift niets toevallig is (zelfs niet de verkeerde transcripties), moet deze vijfvoudigheid een betekenis hebben. Welnu, vanuit hun associatieve lezing van de hele Schrift, zien zij daarin een verwijzing naar de Thora, die inderdaad bestaat uit de vijf boeken van Mozes. Dit betekent volgens hen dat de Thora Gods eerste schepping is. En de reden hiervoor is dat de Thora letterlijk Richtingswijzer, een lichtbaken is voor de mens, "een lamp voor zijn voeten", zoals in de Psalmen staat (Ps. 119, 105). Op deze manier weet de mens welke weg hij moet volgen, *hoe* hij met de wereld dient om te gaan om Gods droom of wil waar te maken.

Andere Talmoedrabbijnen stellen dat de zesde dag van de schepping ook de dag is waarop de Thora aan Israël gegeven werd. Dit betekent dat de realisatie van de Thora de zin is van Gods schepping en de opdracht van de mens. De wereld is geschapen opdat Israël de Thora zou kunnen uitvoeren, opdat met ander woorden de ethische orde van het "doen der gerechtigheid" de mogelijkheid zou hebben, zich te voltrekken (QLT 90).

Weer andere rabbijnen trekken onze aandacht op het einde van het eerste scheppingsverhaal, namelijk Genesis 2,3. Op het einde van dit vers lezen we: "God rustte (staakte) van al zijn werk dat Hij geschapen had om te doen". Met de woorden *om te doen* weten de vertalers niet goed raad. Sommigen laten ze dan ook helemaal weg als 'een Hebreeuwse overtolligheid'. De meeste vertalers verbinden ze met scheppen, wat dan als resultaat geeft, zoals we ook in de huidige KBS-vertaling aantreffen: "dat Hij scheppend tot stand had gebracht". In strikte zin staat dit er echter niet. De rabbijnen stellen dan ook dat het vers moet gelezen worden zoals het er staat, ook al is daarmee niet onmiddellijk duidelijk wat ermee wordt bedoeld. Door een volgehouden toeleg, die het vers leest in de hele context van het scheppingsverhaal (Genesis 1) en in de hele context van de hoofdtrend van de bijbel, komen zij tot het inzicht dat, nu God klaar is met zijn werk, Hij het uit handen geeft aan de mens, die het verder moet zetten of 'volmaken', zoals de Staten-vertaling letterlijk en tegelijk fijnzinnig vertaalt. God schiep zijn werk opdat de mens ermee door zou gaan als verantwoordelijk gestelde medeschepper (zie: Genesis 1, 26.28).

In welke richting of volgens welke ultieme en omvattende zin dit 'voltooien van de wereld' moet gebeuren, werd reeds duidelijk vanuit de twee convergerende rabbijnse bedenkingen omtrent de aanwezigheid van de Thora in het scheppingsgebeuren. Als we deze zin willen formuleren vanuit het globale, verdere perspectief van de bijbel zelf, dan kunnen we zeggen dat de 'bedoeling' die God in de schepping heeft neergelegd, niet als een natuurwetmatigheid, maar als een opdracht, de messiaanse toekomst is van de 'sjalom', waarop het nieuwe en wereldomvattende verbond berust, zoals door de profeten steeds ondubbelzinniger werd verwoord.

Een ethisch gequalificeerde Godsidee

Uit het Nieuw Testament blijkt hoe Jezus de zin van de schepping in het verlengde hiervan ziet als de komst en de realisatie van het 'Rijk Gods': "De tijd is vervuld. Het Rijk Gods is nabij. Bekeert u en gelooft in de blijde boodschap" (Mk. 1, 15). Vanuit een puur exterieur, statistisch standpunt gezien, komt de formule 'Rijk Gods' of 'Rijk der hemelen' ongeveer een honderd maal voor bij de synoptici, terwijl in de rest van het Nieuw Testament, met inbegrip van aan-

verwante begrippen, slechts zo'n vijftientig maal.

Als we deze verkondiging van naderbij bekijken, is het eerste wat opvalt het feit dat Jezus zichzelf niet verkondigt. Hij komt niet en zegt: "Ik ben de Zoon van God, geloof in mij! Zoals de door Celsus nog gekende rondtrekkende predikers en godsmannen, die optraden met de uitspraak: 'Ik ben God of de Zoon van god of de goddelijke geest. Ik ben gekomen want de ondergang van de wereld staat voor de deur... Zalig wie mij aanbidt'" (Origines, *Contra Celsum*, VII, 9). Niet hijzelf, maar God staat centraal in Jezus' verkondiging.

Daarenboven spreekt Jezus nooit over God op zichzelf, doch steeds verbonden met de idee van het 'Rijk' van God. Dit betekent dat Jezus geen formele of neutrale, doch integendeel een duidelijk gequalificeerde Godsidee aanbrengt. In tegenstelling tot een neutraal-ontologische manier van spreken, die naar God verwijst als het hoogste of transcendente Zijn, is Jezus' Godsidee, zoals we zullen zien, een ondubbelzinnig ethische idee, eerder verwant met de idee van het absoluut Goede. De concrete inhoud van deze ethische qualificatie komen we op het spoor door een verdere analyse van de term 'Rijk' in de uitdrukking 'Rijk Gods'.

Vooreerst dient duidelijk gesteld te worden hoe met "Rijk" geen territorium bedoeld wordt, dat wil zeggen een afgebakende plaats of een welomschreven machtsgebied, zelfs niet buiten of boven deze wereld, waar God zou vertoeven en regeren. Dit laatste wordt wellicht gesuggereerd door de uitdrukking 'Rijk der hemelen', die we bij Matteüs terugvinden. Ook al hebben populaire en onkritische opvattingen zich door de eeuwen heen op Matteüs beroepen om de kern van het christendom in het hiernamaals te leggen, toch was dit helemaal niet Matteüs' bedoeling. Daar hij voor palestijnse christenen schreef, die als joden de naam van God niet mochten uitspreken, sprak hij over het 'Rijk der hemelen', daarmee doelend op het rijk 'van wie in de hemel is', en niet op een rijk in de hemel of uit de hemel. Verder heeft ook de uitspraak van Jezus in het Johannesevangelie: "Mijn Rijk is niet van deze wereld" aanleiding gegeven tot het misverstand, dat Jezus op de eerste plaats naar een bovennatuurlijk en buitenwerelds Godsrijk zou verwezen hebben. Daar Johannes echter met de term wereld niet de aarde of de kosmos als zodanig bedoelt, doch de wereld van de duisternis, de zonde, het politieke machtsmisbruik en het geweld, enzovoort, is het duidelijk dat volgens hem Jezus' Rijk alleen maar tot de wereld van het licht, het leven en de liefde kan behoren. In zijn verkondiging van het Rijk Gods gaat het Jezus dus primair om het 'hierNUmaals', en niet om het 'hierNAMAals', ook al wordt de eintijdelijke of eschatologische toekomst, als voltooiing van Gods Rijk op aarde, helemaal niet uitgesloten. Doch het is pas vanuit het Rijk Gods in het 'hierNUmaals' dat Gods Rijk in het 'hierNAMAals' zijn betekenis krijgt.

Als met Rijk Gods geen machtsgebied in of buiten deze wereld bedoeld is, wat is er dan wel mee bedoeld? De exegete wijst er ons op hoe de term 'Basileia', die staat voor Rijk, eerder dient begrepen te worden als 'heerschappij'. Met Rijk Gods wordt dus eerder het dynamisch en actief gebeuren van Gods heersen bedoeld. Het is het gebeuren, waardoor God begint te heersen en te handelen als Koning of Heer, een daad derhalve waardoor God zijn God-zijn manifesteert in de mensenwereld.

De vraag is nu wat dit heersen van God in deze wereld betekent. Het antwoord hierop brengt ons recht in het hart van de 'goede boodschap': Gods heerschappij is de goddelijke macht zelf van zijn heilshandelen in onze mensengeschiedenis. In tegenstelling tot Johannes de Doper, die een doopsel van radikale ommekeer eiste vanuit een strenge oordeels- en onheilsaankondiging ("de bijl ligt reeds aan de wortel, het is de hoogste tijd om zich te bekeren als men wil ontkomen aan Gods dreigende toorn"), brengt Jezus letterlijk een goede of blijde boodschap van heil voor mensen. Van meetaf aan heeft Jezus Gods heerschappij en macht geïnterpreteerd en verkondigd als een onvoorwaardelijk goedwillen met mensen. Om niets anders is het Jezus te doen dan om God te laten zien als een 'God van mensen', zoals het ook in de Titusbrieff kernachtig maar welsprekend staat geformuleerd: "Verschenen is de goedheid en de op menselijkheid bedachte God" (Tit. 3,4). De God die Jezus in zijn parabels evoceert is een God, die omziet naar de mensen. En deze toewijding van God aan de mensen is volstrekt betrouwbaar - daarvoor staat Gods heilsmacht zelf borg. Hieruit blijkt hoe de uitdrukking 'Rijk Gods' staat voor wat wij 'genade' zijn gaan noemen: de soevereine genadigheid Gods, of de 'liefde van God' zoals Johannes synthetisch is gaan duiden.

Zo blijkt reeds duidelijker wat wordt bedoeld met de uitspraak dat de nieuwtestamentische Godsídee een ethische gequalificeerde Godsídee is. De God van Jezus is niet de 'onbewogen beweger' van Aristoteles, die alles wel veroorzaakt en in beweging brengt, doch als de buitenste zijnskring zelf onbewogen - en dus buitenstaander - blijft, maar een 'geassocieerde God', die wordt geraakt en bewogen door de nood en het lijden van mensen. God is de binnenwereldse intrige van Iemand, die zich bij de mens voegt en met hem 'meetrekt' (zie: de oudtestamentische ervaring van God als Degene die 'er zal zijn' als Mozes zijn volk uit de slavernij en onderdrukking van Egypte zal bevrijden). God is de 'ídee van het Goede', of liever 'de geest en het gebeuren van het Goede' in de mensengeschiedenis: Hij is zo kwetsbaar en genaakbaar, dat Hij aangedaan wordt door alle ellende, die mensen overkomt en menselijk welzijn in de weg staat. En Hij wordt niet alleen geaffecteerd door deze ellende, Hij trekt ze zich ook aan. Zijn bewogenheid door menselijk leed wordt tot onvoorwaardelijke betrokkenheid en solidariteit, die zich helend en bevrijdend inlaat met "de armen, de wenen, de vervolgd, de lijdenden, de hongerigen en dorstigen..." (Zie: de

zaligprijzingen bij Lukas).

Wezenlijk is echter niet enkel dat Jezus deze 'op menselijkheid bedachte heerschappij' van een radikaal 'geassocieerde God' verkondigt in zijn woorden en parabels, doch vooral dat Hij deze present stelt in zijn daden. Gods mensbevrijdend heersen realiseert zich concreet doorheen het optreden van Jezus. In de praxis van Jezus treedt God zelf op tegen de onbegrijpelijke lijdensgeschiedenis van de mensheid. Door zijn handelen brengt Jezus van Godswege de boodschap van, of liever incarneert Hij Gods radikale één tegen de menselijke onheils- en lijdensgeschiedenis. De omgang van Jezus met de medemensen is zonder meer aanbieding van 'heil-van-Godswege'.

In het individuele vlak voltrekt deze mensbevrijdende praxis zich in de zogenaamde wonderen, die Jezus doet. Denk aan de duiveluitdrijving van Lk. 11, 14-23 en de genezing van de knecht van de Romeinse honderdman uit Lk. 7, 1-10, twee feiten die volgens de strengste exegese historisch vaststaan. Kenmerkend is dat de Schrift niet spreekt over wonderen, doch over 'hunameis' of machtsdaden (de synoptici) of over 'sèmeia' of tekenen (Johannes). Dit duidt erop dat niet het spectaculaire van het wonder zelf centraal staat, doch eerder de betekenis ervan namelijk datgene wat er van Gods 'macht' in duidelijk wordt. Als Jezus 'met de vinger Gods' de duivel uitdrijft, dan is dit een on-dubbelzinnig teken van de aanwezigheid van Gods heerschappij. Dergelijke demoon- of duiveluitdrijvingen zijn het 'realiserend teken' van Gods bevrijdend optreden. Het Rijk Gods bestaat erin dat mensen bevrijd worden van de verpletterende en aliënerende, dit is 'duivelse' machten.

Op dezelfde wijze zijn ook de genezingen en de opwekkingen uit de dood een manifestatie van Gods heilsheerschappij. In tegenstelling tot onze hedendaagse perceptie van mirakels als de doorbraak van de bestaande en gekende natuurwetten, werden in Jezus' tijd ziekte en dood verbonden met de 'macht van de boze'. Ziek zijn betekende in de macht van de boze gevangen zitten. En daar de 'boze' een volstrekt anti-goddelijke macht is, stelt Jezus er door zijn genezend optreden de goddelijke macht van 'de Goede' tegenover.

In het verlengde hiervan is het duidelijk hoe Jezus' bevrijdende praxis zich niet enkel zal toespitsen op de 'macht van het kwade', die het lichaam en de psyche van de mens overheersen, doch ook op de macht van het kwade die door de zonde in het hart van de mens woekert. Het 'vergeven van zonden', dat Jezus herhaaldelijk realiseert, is minstens even 'wonderlijk', dat wil zeggen: minstens even sterk getuigend van Gods heilsmacht als de duiveluitdrijvingen en de genezingen. Dit bleek ook ten tijde van Jezus, vermits men door zijn zondenvergevend optreden uitermate geschandaliseerd was, omdat zonden vergeven enkel in Gods macht lag: "Wie kan zonden vergeven dan God alleen?"

Verder toont zich Gods mensvriendelijkheid in Jezus' praxis van het aanbieden van of het ingaan op uitnodigingen tot tafelgemeenschap, niet alleen

met de 'zijnen', dat wil zeggen zijn leerlingen en volgelingen, maar ook met de volksmassa, en vooral met de 'tollenaars en zondaars'. Uit deze laatste categorie blijkt dat Jezus niet enkel het heil brengt voor individuen, doch ook voor groepen, die een out-cast-functie in de samenleving vervullen. Door zijn tafelgemeenschap met tollenaars overschrijdt Jezus de sociale en culturele grenzen en herstelt Hij communicatie. Tot de kleine Zaccheüs, die in een boom was geklommen om de voorbijtrekkende Jezus te kunnen zien, zegt Jezus niet, zoals de moderne posters ons tussen de andere reclame toeschreeuwen: "God heeft je lief", maar Hij komt bij hem thuis, zit mee aan tafel en maakt door zijn grensoverschrijdend optreden opnieuw gemeenschap mogelijk. En in dit omgaan in communicatie met Zaccheüs maakt Hij concreet waar dat God Zaccheüs liefheeft. Schrijnender en schokkender kan het niet, zoals blijkt uit de woedende reactie van de farizeeën: "Hoe kan Hij eten met tollenaars en zondaars?" (MK. 2, 16).

Doch Jezus blijft uitermate consequent, zoals blijkt uit andere grensoverschrijdende gedragingen. Zo bouwt hij een volstrekt waarderende en erkennende relatie op met vrouwen, ook al stonden ze in de patriarchale samenleving van Israël marginaal. Hetzelfde geldt voor zijn omgang met de kinderen. Ook op religieus vlak heft Hij alle sectarisme op en overschrijdt Hij elke scheiding tussen de 'goeden' en 'kwaden': "Ik ben niet gekomen om rechtvaardigen te roepen, maar zondaars" (Mk. 2, 17). Ook al geeft Hij daarmee aanstoot, Hij schuwt het juridisme, legalisme en dogmatisme. Het gaat Hem om de mens tegen het godsdienstig establishment, formalisme en ritualisme.

Uit deze enkele elementen van Jezus' praxis blijkt overduidelijk hoe de God van Jezus getekend is door een *volstreckte positiviteit*. Hij is "geen God van doden, maar van levenden" (Mt. 22, 32). Hij is enkel een "God van liefde" (Joh. 4, 10.16). Jezus' verkondiging van Gods transcendentie of 'heerlijkheid' is geen verkondiging van een louter formele oneindigheid, die alle menselijke contingentie overschrijdt, doch integendeel een verkondiging van een 'gequalificeerde oneindigheid', dat wil zeggen: van een oneindigheid die op volstrekt eminente wijze alle menselijk bevrijdend goed-willen aan mensen overschrijdt. Daar God enkel aan de kant staat van het leven, kan alleen een mensbevrijdend handelen met zijn 'Naam' verbonden worden, zoals trouwens ook blijkt uit Jezus' praxis. Niet elke vorm van transcendentie en oneindigheid kan verbonden worden met de God van Jezus, doch enkel wat in overeenstemming is met zijn diepste wezen van 'liefde en niets anders'. Volgens Jezus' spreken en handelen is God niet gelijkelijk grond en oorsprong van positiviteit en negativiteit, doch enkel van positiviteit en bevrijdend heilshandelen. Hij is geen 'onverschillige' God, doch integendeel het gebeuren van de volstreckte 'niet-onverschilligheid' ten opzichte van alles wat mensen aangaat.

Jezus' Godsídee en Godservaring moeten we dan ook zonder meer be-

stempelen als een 'ethische Godsidee', die zich enkel in een mensbevrijdende praxis kan waarmaken. Er is méér, want een dergelijke ethische gequalificeerde Godsidee is niet enkel een inhoudelijke aanduiding van het Godsbegrip, doch impliceert tevens een ethische oriëntatie of 'zin' voor ons menselijk handelen in deze wereld. Als wij zeggen dat God liefde is, betekent dit dat zijn grootheid en oneindigheid zich voltrekt door zich te ontledigen en zich klein te maken, dat wil zeggen: door zich te associëren met de ellende van de kleine en weerloze mens. Dit is de intimiteit en nabijheid van Gods transcendentie, die zich in alle discretie voegt bij het lijden van de armen en de vervolgd. Deze goedheid van God kunnen we ook de 'passie van God' noemen, precies in die zin dat God zijn oneindige majesteit loslaat en zich in medelijden verbindt met wie in nood is (zie ook: Ps. 91, 15). Doch let wel, deze associatie met de noodlijdende betekent tegelijk ook een gebod tot ons gericht om ons met de noodlijdende te associëren. Als men zegt dat God liefde is, zoals blijkt uit het feit dat hij de zijde kiest van de arme, de weduwe en de wees, dan impliceert dit dat die arme, weduwe en wees het gebod is om lief te hebben. De noodlijdende medemens wordt door Gods associatie zijn opvorderend woord tot ons. Zeggen dat God liefde is, betekent de oproep horen de medemens lief te hebben. Zeggen dat God rechtvaardig of barmhartig is, betekent zelf rechtvaardig en barmhartig moeten zijn.

De inhoud van de Godsbelijdenis, die de christenen in aansluiting bij Jezus uitspreken, is dus zonder meer bepalend voor de inhoud en de richting van hun handelen. Als men vertrekt van een formele, dat wil zeggen: ethisch niet gequalificeerde idee van Gods oneindigheid, kan men gelijkelijk alles wat de mens in zijn geschiedenis tot stand brengt aan individuele lichamelijke, psychische, medische, agogische, culturele, economische, sociale en politieke opties, zonder meer relativeren voor zover ze eindig of contingent zijn. Een dergelijke relativering kan wel tot humor brengen, die elke zelfoverschatting en krampachtigheid vermijdt, doch als ze exclusief gehuldigd wordt, heeft ze zonder meer een reactionair effect. Dan wordt zowel het kwade als het goede gelijkelijk gerelativeerd, dat wil zeggen: onder de noemer der 'voorlopigheid' geplaatst; dan wordt zowel een sociaal aliënerende of conservatieve als een sociaal bevrijdende of progressieve inzet op dezelfde wijze op de korrel genomen als 'niet definitief en ultiem'. Dan houdt de verkondiging van Gods absolute oneindigheid geen inspiratie en oriëntatie in voor het menselijk handelen in een welbepaalde richting, dat wil zeggen: naar menselijk heil toe. Dan wordt de Godsbelijdenis krachteloos, of liever zelfs gevaarlijk, want dan kan ze zowel verknechting als bevrijding, zowel de statu quo als de vernieuwing van onze samenleving en wereld in de richting van een grotere menselijkheid rechtvaardigen. Dan bezit ze geen productieve en kritische kracht voor het heilshandelen in deze wereld.

Welnu, het tegendeel geldt voor Jezus' Godsbelijdenis, die ondubbelzinnig manifest werd en tot 'waardigheid' kwam in zijn praxis. Wie zich tot de gequalificeerde God van Jezus bekennt, affirmeert tegelijkertijd dat niet alles wat in deze wereld door mensen voltrokken wordt over dezelfde kam kan geschoren worden. Vanuit Gods volstreckte positiviteit kan een onderscheid gemaakt worden tussen de binnenwereldse realisaties, voor zover ze al of niet in overeenstemming zijn met het mensbevrijdend heil waarop Gods heerschappij betrekking heeft. De kritiek op of het oordeel over het reeds gerealiseerde betekent geen relativering, doch eerder een radikalisering of een 'scheiding der geesten'. Men beoordeelt bepaalde heilsrealisaties, niet om ze door relativering van hun waarde te ontdoen, doch om ze door vergelijking met het 'volle heil' boven zichzelf uit te tillen. Door een dergelijk ethisch gequalificeerd kritisch oordeel kan men ontdekken hoe de reeds gerealiseerde heilsvormen nog geen heil genoeg zijn, of hoe ze tengevolge van hun verwording of verstarring (conservatisme) om correctie, herziening of zelfs radikale omwenteling vragen.

Hieruit blijkt hoe Jezus' Godsbelijdenis precies een oriëntatie voor ons handelen inhoudt. Als wij de God van Jezus belijden, kunnen we dit enkel 'naar waarheid' doen als wij handelen in overeenstemming met Gods diepste wezen, namelijk in de richting van zijn Rijk van gerechtigheid, vrijheid, liefde en vrede. Wie Jezus wil navolgen, kan enkel kiezen voor het mensbevrijdend heil en tegen het kwade, lijden en onrecht in al zijn vormen. Niet eender wat kan, doch alleen wat gaat in de richting van dit Rijk. Geloven in de God van Jezus is dus geenszins onverschillig, doch betekent integendeel de hoogste 'niet-onverschilligheid' voor de medemens. Wat in deze, onze wereld gebeurt aan onheil, kan ons niet onverschillig laten, doch het vordert ons op om er tegen in te gaan en ons in te zetten voor heil, in de richting van Gods grote Droom, die Hij als bedoeling in de schepping heeft neergelegd.

Deze reflecties omtrent Jezus' verkondiging van het Rijk Gods, alsook die over het Oude Testament, te beginnen met het scheppingsverhaal, synthetiserend, kunnen we stellen dat de mens geen neutraal ontologisch wezen is, dat wil zeggen: zomaar een zijnde tussen de andere zijnden, maar wel een verantwoordelijk gesteld wezen. En hij is niet zomaar verantwoordelijk gesteld, doch zijn verantwoordelijkheid heeft ook een bepaalde inhoud en richting meegekregen. God heeft met andere woorden de mens als ethische zin en richting geschapen. Dat de mens geroepen is om de aarde te onderwerpen, te bewerken en er over te heersen, impliceert uiteraard dat de mens niet aan de natuur onderworpen is. De bijbel onttovert de natuur, die als een ontembare en numineuze overmacht de mens in haar greep houdt, beangstigt en fascineert. De mens wordt er door het scheppingsgeloof toe vrijgemaakt om nuchter en rationeel met de dingen om te gaan. Dit betekent echter niet dat hij zomaar met de wereld mag doen wat hij wil of goedgevindt, in dienst van zijn individueel bestaans-

ontwerp, gericht op zijn eigen zelfontplooiing. Hij moet met andere woorden niet alleen iets doen met de aarde, hij moet er ook iets bepaalds mee doen. Hij krijgt een welbepaalde opdracht. Hij moet hem 'beheren' zoals God het wil, wat impliceert dat hij ook tegenover Hem rekenschap moet afleggen. Uit de summere verwijzing naar de ideeën van Thora, messiaanse toekomst en Rijk Gods blijkt reeds voldoende duidelijk hoe Gods wil geen voluntaristische willekeur of machtswellust is, doch zelf ethisch is, namelijk 'gemotiveerd' door de solidariteit met mens en wereld.

Filosofische uitdieping van deze antropologisch-ethische visie

Wat leren wij nu omtrent de mens uit het feit dat hij volgens Gods wil (richting en doel) verantwoordelijk gesteld wordt voor de hele schepping?

De heteronomie van de creaturale verantwoordelijkheid

Uit het voorgaande blijkt duidelijk hoe we heel het wezen van de menselijke *subjectiviteit* dienen te herdenken. In het klassiek westers denken wordt het subject bepaald als 'zelf-bewustzijn', 'denken', 'handelen', 'activiteit', dat wil zeggen: als 'begin en einde', 'alfa' en 'omega', 'archè' of 'begin-sel', oorsprong van eigen handelen en zin, kortom als *vrijheid* en *zingever vanuit zichzelf* (DV 197-104).

Welnu, vermits de verantwoordelijkheid, die in de geschapenheid verweven ligt, voorafgaat aan de subjectieve vrijheid, moeten we die verantwoordelijkheid dan ook omschrijven als 'pre-origineel' en 'an-archisch'. Deze termen dienen letterlijk genomen te worden. De schepping kan haar begin niet hebben in het subject en evenmin tot dit subject teruggebracht worden. 'Geschapen zijn' betekent precies dat het ik volstrekt en onherroepelijk secundair is ten opzichte van het initiatief (letterlijk: 'initiare' - 'beginnen'): in zijn volstrekt uitwendige 'oorsprong' gaat het ik letterlijk aan zichzelf (als 'begin-sel' en 'begin' vanuit zichzelf) vooraf. 'Geschapen zijn' betekent zichzelf aantreffen als uitwendig aan en verleden van zichzelf, als getekend door een 'oorsprong vóór zijn oorspronkelijkheid'. Er is reeds iets gebeurd met mij nog vóór ik mezelf tot gebeuren kan maken. Ik ben tot zijn (en verantwoordelijkheid) geroepen, vooraleer ik mezelf als roeping assumeer, dat wil zeggen: mijn bestaan als roeping een zin geef. Deze 'oerpassiviteit' openbaart juist mijn scheppingsconditie als mens: ik ben geschapen, en deze geschapenheid constitueert mijn oer-conditie, grondsituatie of 'natuur': ik ben letterlijk 'ondanks mezelf' (QLT 182).

Een solidariteit, die aan mijn vrijheid voorafgaat

Als we nu deze 'verantwoordelijkheid-vóór-de-vrijheid' *inhoudelijk* bekijken, dan blijkt hoe ze *volstrekt* heteronoom is: van elders en door iemand anders. Daarenboven richt ze mij op wat ik zelf niet gemaakt heb of begaan heb. Ik ben door een Ander verantwoordelijk gesteld voor datgene waarvan ik nooit de auteur geweest ben. Ik moet rekenschap afleggen over dingen die ik niet gewild heb en die niet geboren zijn uit mijn creativiteit (fantasie, ontwerp, planning...). Ik moet me verantwoorden boven mijn vrije handelingen uit, dat wil zeggen: buiten het domein van de toerekeningsvatbaarheid, die mijn 'maat' van vrijheid uitdrukt. Ik ben wezenlijk 'betrokken op het andere' en dit vóór elke inzage, inspraak en dialoog van mijnentwege (AE 144).

Ik ben met andere woorden in radicale 'verbondenheid' gesteld met het andere dan mezelf - of ik deze verbondenheid, waarin ik ondanks mezelf geplaatst ben, al of niet iets concreets kan doen voor het 'andere', waarvoor ik verantwoordelijk gesteld ben, doet er niet toe. Deze volstrekt heteronome verantwoordelijkheid, waarin ik geschapen ben, is dan ook zonder meer '*solidariteit*', maar dan geen solidariteit die uit mijn vrije keuze, en dus uit mijn 'vermogen' of 'kunnen' ontstaat, en die, zoals de ordinaire politiek-syndicale solidariteitsidee, meestal uit economisch-baatzuchtige nuttigheidsoverwegingen bereid is om wat men kan en heeft te delen met de anderen. De idee van 'delen' of 'partage' impliceert inderdaad dat het menselijk bestaan van de orde van het *hebben* zou zijn, dat wil zeggen: van de orde van 'mijn vermogen' en 'mijn kunnen'. Als de solidariteit uit mijn initiatief zou voortkomen, dan ben ik alleen bereid te delen wat ik heb - vanuit wat *ik* kan, *ik* wil, *ik* voel, *ik* wens, enzovoort (E.I. 59). Welnu, het begrip van solidariteit, zoals het in de bijbelse scheppingsidee geïmpliceerd ligt, overstijgt op een radicale wijze mijn vrijheidsvermogen. Ik ben, afgezien van mijn vermogen (mijn aanleg en talenten), dus volledig in disproportie ermee, op een 'on-mogelijke', wijze solidair gesteld met het andere dan mezelf, zodat ik helemaal - en niet alleen maar 'ge-deel-telijk' - naar de wereld toegekeerd ben, zodat deze eigenlijk restloos recht op mij heeft. De hier geïmpliceerde solidariteit heeft met ander woorden in een radicale passiviteit haar oorsprong: ik *word* solidair 'gemaakt' met wat ik zelf niet gemaakt heb, of liever nog niet eens kon maken omdat ik er nog niet eens was. Een solidariteit dus die verborgen ligt in een 'onheuglijk verleden' of in een 'tijd vóór mijn tijd' (HAH 78).

Het is dezelfde heteronome scheppings-solidariteit die we kunnen beluisteren in de vraag van Kaïn omtrent Abel: "Ben ik dan de hoeder van mijn broeder", dat wil zeggen: *ben* ik dan geschapen en 'gesteld' als verantwoordelijk voor mijn broeder, zodat ik mij met hem moet inlaten, zodat ik nooit kan zeggen: 'hij gaat mij niet aan', zodat ik nooit kan zeggen als hem iets overkomt: 'dat is

zijn zaak, niet de mijne!' Mijn geschapenheid openbaart geen biologische verwantschap of broederschap met het 'andere dan zichzelf', doch een ethisch broederschap. Ik *sta* in een *verbond* met die Ander, die aan mijn 'zorgen' is toevertrouwd. Zo tref ik mezelf als ethisch wezen aan. De Ander gaat mij van boven tot onder aan: mijn lot is zonder meer vastgeketend aan het zijne. Hij is mij 'opgegeven' ondanks mezelf. Deze oorspronkelijke - of liever 'pre-originele' - solidariteit (in die zin dat ze voorafgaat aan het vrije subject als oorsprong en initiatief) is een opgelegd en geen aangegaan verbond: het is een verbond zonder keuze of voorkeur van mijnentwege. Taalkundig kunnen we dit weergeven in de tegenstelling tussen een 'passief' en 'actief' zelfstandig naamwoord: de solidariteit met de Ander is een *verbondenheid* (passief), die buiten of vóór elke *verbintenis* gelegen is (actief).

We kunnen deze heteronome solidariteit ook een soort 'lot' noemen, dat een 'greep' op mij heeft nog vóór ik ook maar iets kan grijpen. Ze is letterlijk een 'verwevenheid' of geïmpliceerdheid in een pre-originele of pre-humane 'verstandhouding' en 'vrede'. Ik *ben* reeds *in vrede* met de Ander, nog vóór ik ertoe kan besluiten al of niet met de Ander vrede te sluiten, al of niet ermee 'in overeenstemming' te leven. Ik ben in opdracht tot vrede met het andere dan mezelf geplaatst: ik ben zijn lot ongevraagd en ongewild toegewijd.

De creaturale solidariteit is onontkoombaar

Daarenboven, door het feit dat deze 'zorg' niet uit mijn vrijheid ontspringt, kan ik ze ook niet afleggen. Van al datgene wat ik zelf vrij gekozen heb, kan ik mij afmaken: daar ik het zelf koos, kan ik er ook zelf weer mee stoppen. Welnu, de creaturale verantwoordelijkheid vóór-mijn-vrijheid is onontkoombaar en onvoorwaardelijk: ze is niet gekoppeld aan de voorwaarde van mijn toeneiging of instemming. Het is mij onmogelijk aan God, dat wil zeggen aan mijn verantwoordelijkheid te ontsnappen. Ik ben met andere woorden door Hem en door de verantwoordelijkheid 'bezet' of 'bezeten' (letterlijk: 'geobsedeerd'), 'belegerd' en 'ingenomen'. Ik bevind mij in de situatie van Jona, die niet kon ontsnappen aan zijn zending: God wist hem zelfs in zijn meest verborgen schuilhoek - het diep van het scheepsruim - te vinden! Ik ben zonder verdediging en uitvlucht tegenover mijn opdracht. Ik heb geen enkel 'verhaal': ik mag het woord niet nemen om me aan mijn verantwoordelijkheid te onttrekken. Mijn verantwoordelijkheid laat me niet los, ze achtervolgt me en haalt me telkens weer in. Ik heb geen steen om mijn hoofd op te leggen. Ik ben er voorgoed aan blootgesteld: letterlijk 'een *expositie* zonder een schaduwplekje en zonder terugwijkplaats'. Onze intimiteit met onszelf, waarin we ons kunnen terugtrekken om te ont-

snappen aan onbescheiden blikken of lastige opdrachten, is dan ook een mooie narcistische illusie, die in het oog van de verantwoordelijkheid, die ons opgelegd is, als een zeepbel uit elkaar spat (SS 131-132).

Solidariteit als uitverkiezing: ondanks mezelf, maar niet zonder mezelf

Deze onmogelijkheid om aan de verantwoordelijkheid te ontkomen impliceert echter tegelijk ook een 'afzondering' apart van de rest, dat wil zeggen: een *uitverkiezing*. Ik ben aan de wereld toegewijd *ondanks mezelf*, maar *niet zonder mezelf*. Ik ben persoonlijk opgeroepen om mij in te zetten voor het beheer van de wereld in de richting van Gods droom (wil) van liefde, vrede en gerechtigheid. Ik ben een 'uitverkorene' ondanks mezelf, dat wil zeggen: zonder privileges of voorspraak te kunnen laten gelden. In de bijbelse roepingsverhalen van de profeten krijgen we daarvan telkens een 'uitzonderlijke' en extra-ordinaire' incarnatie en uitdieping.

Dat is juist de paradox van de creaturale solidariteit: ze laat mij niet los, maar ze viseert mij persoonlijk. Daarvoor krijgt de mens in de schepping, niet-tegenstaande hij de laatstgekome is, in de letterlijke zin van het woord een '*uit-zonderlijke*' plaats: al wat hij zelf niet is hangt van hem af. Hij heeft een on-ervangbare taak in de schepping: niet als meesterschap maar als verantwoordelijkheid, of liever als meesterschap dat zonder meer verantwoordelijkheid is. Ik sta immers niet aan de oorsprong van deze uitverkiezing: ik *word* afgezonderd. Daardoor word ik als mens wel '*uniek*', doch ik kan mij op deze uniciteit niet beroepen, vermits ze nog niet van mij komt, dat wil zeggen: van mijn karakter en situatie, en nog minder van mijn specifieke talenten en vaardigheden die ik ontplooid heb. De uniciteit van mijn uitverkiezing kan dan ook nooit gedefinieerd worden in termen van privileges, doch enkel in termen van persoonlijke verantwoordelijkheden voor het andere-dan-mezelf. Ze drukt minder de fierheid van een geroepene uit dan de nederigheid van een dienaar. Ze is geen bewustzijn van uitzonderlijke rechten, maar van uitzonderlijke plichten. Vandaar dat ze ook wezenlijk 'lijden-door-en-voor-het-andere' is. De zorg voor de Ander op zich nemen is 'in alle ernst' zich onder een 'gewicht' stellen en beginnen te lijden, zoals een moeder haar kind ('het andere dan zichzelf') in zich draagt.

Solidariteit als wereldwijde zending

In het vorige is al duidelijk geworden hoe de uitverkiezing niet kan gelden als het prerogatief van een centripetale zelfkoesteringsbeweging, doch wel dient

begrepen te worden als een centrifugale uitstortingsbeweging van zending naar de wereld: de wereld *is* mijn zending. De uitverkiezing is met andere woorden een particularisme dat tot universalisme wordt, namelijk tot een radicale verantwoordelijkheid *voor het hele universum*. Het gewicht van de hele wereld is de mens door God op de schouders gelegd.

Doorheen heel de Schrift en de daarin weerspiegelde groei wordt duidelijk dat deze verantwoordelijkheid niet enkel - en zelfs niet uiteindelijk - de materiële wereld betreft, doch ook en wezenlijk de *'wereld van mensen'*. Dit blijkt ten overvloede uit de Thora, met name de Decaloog, waarvan de Tweede Tafel onze verhouding tot de medemens omschrijft. Op een eminente wijze wordt deze verantwoordelijkheid voor de (zowel nabije als verre) ander uitgediept en aangescherpt door de profeten, om tot voltooiing te komen in Jezus' verkondiging van 'Gods heerschappij', die zich paradoxalerwijze realiseert in de mensbevrijdende heilpraxis van Jezus en van allen die Hem navolgen.

Hieruit blijkt hoe de verantwoordelijkheid voor het andere dan mezelf *oneindig* is, of liever zich *veroneindigt* en steeds oneindiger wordt. Als mijn verantwoordelijkheid haar oorsprong zou hebben in mijn persoonlijke 'rijkdom' en vrije keuze, dan zou ik mij alleen datgene aantrekken wat ik mij kan en wil aantrekken, met de slogan bij de hand: "nemo ad impossibile tenetur" (niemand wordt tot het onmogelijke verplicht). Welnu, ieder mens wordt in zijn ethische scheppingsconditie tot het 'on-mogelijke' geroepen, dat wil zeggen: tot datgene wat letterlijk op geen enkele wijze congruent en adequaat is met zijn 'talenten' en zijn natuurlijke' (spontane, karakterologisch aangelegde) neigingen van empathie of sympathie.

Dat de mens altijd zal blijven worstelen met de *oneindigheid* van deze creaturale verantwoordelijkheid leren we onder meer uit het verhaal van Jona. Daar Jona staat voor Israël blijkt uit het verhaal hoe het volk van God het lang moeilijk gehad heeft met zijn *universele* zending. De zending van Jona betreft Nineve, de Assyrische hoofdstad gelegen aan de Tigris, de heidense stad bij uitstek. Het boek van de profeet Nahum verzamelt orakels tegen die grote heidense stad, die jarenlang als verdrukker heerste over Palestina: "Wee de bloedstad: een en al leugen, volgepropt met prooi, die stad die het roven nooit staakte" (Nah. 3, 1; vgl. Hab. 2, 12). Nineve is het symbool van de heidense stad, van God vervreemd, levend in ontucht en ongerechtigheid. De 'heidenen' staan hier dus voor degenen, die helemaal niet mijn sympathie wegdragen, doch integendeel mijn afkeer oproepen. (Ze kunnen vergeleken worden met de 'vijanden' uit het evangelie). Welnu, dit historisch-symbolisch gegeven maakt duidelijk dat Jahwe eigenlijk iets onmogelijks vraagt van Israël. Dit kan dan ook niet anders dan de reactie uitlokken: 'Dát? Dat kan toch niet! Dat is toch onmogelijk!'

Een gelijkaardige 'moeilijkheid' en weerbarstigheid vinden we zelfs bij

Jezus terug, namelijk in het verhaal over zijn pijnlijk gesprek met de Kananese vrouw (Mt. 15, 21-28, zie Mc. 7, 24-30). Deze heidense vrouw, waarvan Marcus met veel klemtoon zegt dat ze Helleense was van Syrofinicische afkomst, kwam naar Jezus toe met de vraag haar dochtertje, dat door een onreine geest bezeten was, van de duivel te bevrijden. Jezus weigert echter op haar verzoek in te gaan: "Hij gaf haar in het geheel geen antwoord". Toen zijn leerlingen begonnen aan te dringen dat hij toch iets zou antwoorden om van haar opdringerigheid af te zijn ("stuur die vrouw toch weg, want ze blijft ons achterna roepen"), verklaarde Jezus onomwonden dat hij *alleen maar* tot de verloren schapen van het huis van Israël gezonden was. Maar de vrouw laat niet af, ze werpt zich voor Jezus' voeten neer, zodat hij rond haar smeking niet meer heen kan: "Heer, help mij!" Maar hij blijft haar hardnekkig aan zijn overtuiging vasthouden. Of liever, hij verstrakt zelfs zijn positie door nogal kras en brutaal een discriminerend onderscheid te maken tussen 'de honden' (de heidenen) en 'de kinderen' (Israël) en daarmee te argumenteren dat hij niet naar de heidenen gezonden is, doch alleen maar naar Israël: "Het is niet goed het brood dat voor de kinderen bestemd is aan de honden te geven". De vrouw reageert hierop heel heftig: "Ze had een antwoord" en ex abrupto zet ze Jezus op zijn plaats door er hem op te wijzen dat het heil ook voor de 'anderen' - voor iedereen - bestemd is: "Wel waar, Heer, want de honden eten immers toch ook de kruimels die van de tafel van hun meesters vallen". Deze terechtwijzing van Jezus mogen we niet afdoen als een tactisch spel van de 'god-mens', die op grond van zijn goddelijkheid 'wel beter wist', doch omwille van onze 'belegering' omtrent de universaliteit van zijn zending deed alsof hij nog vastzat in een particularistische heilsopvatting. Als we Jezus' menszijn werkelijk ernstig nemen, dan dienen we de terechtwijzing door de vrouw te begrijpen als een radicale kritiek op Jezus' 'kort-zichtige' ingesteldheid. Hij moet zich dan ook *bekeren* en zijn particularistische interpretatie van zijn heilsopvatting loslaten. En dat hij zich inderdaad bekeert, blijkt uit de instemming, waarmee hij op de 'harde inbreuk' van de vrouw op zijn 'heilsgeslotenheid' reageert: "Vrouw, ge hebt een groot geloof!"

Onze verantwoordelijkheid reikt oneindig veel hoger en verder dan onze 'wensen' en verlangens. Wat impliceert dat de mens niet alleen het eerste woord verliest, maar ook het laatste. Hij verliest niet alleen het initiatief (het begin), hij beschikt evenmin over het einde van zijn verantwoordelijkheid. Hij kan met andere woorden nooit meer zeggen: "Nu is het genoeg! Dit is mij te veel gevraagd. Nu heb ik voldoende gedaan. Mijn taak is af - méér dan voltooid!" Hij is, zoals psalm 139 het zo treffend uitdrukt, door God van voor en van achter ingesloten" (v. 5).

Besluit: de ethische 'natuur' van het subject

Uit al het voorgaande blijkt ondubbelzinnig hoe de bijbelse scheppingsvisie een ethische definitie van het subject impliceert, dat wil zeggen: hoe de heteronome verantwoordelijkheid de eerste en fundamentele 'natuur' is van de subjectiviteit. Dit betekent dat de verantwoordelijkheid geen simpel *attribuut* is van de subjectiviteit, alsof deze reeds eerst zou bestaan in zichzelf, vóór de ethische relatie (van betrokkenheid op het andere dan zichzelf). De ethiek verschijnt hier niet als *supplement*, dat pas in tweede instantie zou toegevoegd worden aan een voorafgaande neutrale zijnsbasis of substantie. Het is in de ethiek zelf, begrepen als 'solidair gesteld zijn', dat de *knoop* of het *gewricht* van de subjectiviteit gelegen is. De subjectiviteit is geen 'voor zichzelf' ('pour soi'), het is van meetaf aan een 'voor het andere' ('pour l'autre'); gerichtheid naar het andere (in het bijzonder de Ander), maar niet door zichzelf, maar door de goddelijke Ander: ik ben geconstitueerd als een verantwoordelijkheid die radicaal van elders komt. Hieruit blijkt hoe de term 'subject' letterlijk verstaan dient te worden, namelijk als 'subjectum' of 'subjectiteit': wat onder iets geworpen is. In dit opzicht is de term 'onderworpenheid' beter dan 'ondergaan'. Deze laatste drukt immers nog altijd iets uit van een act, terwijl de eerste veel duidelijker de onherstelbare en absolute passiviteit van het 'door-en-voor-het-andere' weergeeft. Deze solidariteit, waarin ik heteronoom gesteld ben, is een vorm van 'engagement', of liever van 'geëngageerdheid ondanks mezelf'. Tegenover dit creuraal engagement is dan ook geen afstandsname mogelijk: daar ik het niet zelf ben aangegaan, beschik ik er ook niet over. Ik ben zonder meer dat engagement, niet op een subjectieve zich met zichzelf vereenzelvigende wijze, doch 'objectief': ondanks mezelf ben ik volledig van mezelf weggekeerd, en dat ben ik, dat is mijn 'natuur' of wezen (EI 101-103).

De creaturale verantwoordelijkheid is ook nog mijn wezen in een andere zin. Ik word wel solidair gesteld ondanks mezelf, maar toch niet zonder mezelf. Daar ik persoonlijk geroepen, uitverkoren en dus gepromoveerd word tot een 'uit-zonderlijke' plaats, kan de opgenomen solidariteit alleen vanuit *mezelf* vertrekken. Er is enkel een strikt persoonlijk en 'geïndividualiseerd' of *verbijzonderd* antwoord mogelijk. Ik kan niet deserteren of mijn taak op iemand anders afschuiven: *ik* moet antwoorden, en niemand anders.

Welnu, dit allerpersoonlijkst antwoord is een antwoord van en *mèt heel mezelf*. Het kan alleen maar gebeuren door de mogelijkheden die *ik* heb ontvangen en die *ik* ontplooid heb. Mijn eigen zelf, en dus mijn eigen zelfontplooiing, is het enige wat ik te investeren heb. Ik treed de wereld en de anderen tegemoet, niet zonder doch precies *mèt* al de bronnen en middelen, *mèt* al de verworvenheden en creatieve ontwikkelingen van *mijn* autonomie. Ik kan alleen maar geven wat ik kan en heb. Deze inzet is dan ook geen vervalsing,

degeneratie of weigering, doch integendeel een uitdieping en verheffing, of concreter nog een 'consecratie' en 'heiliging' van mezelf ('mijn zelf'). In naam van mijn creaturale solidariteitsopdracht ben ik onontkoombaar *verplicht* om mezelf zo goed mogelijk te ontplooien, dat wil zeggen: mijn talenten zo goed te ontwikkelen en mij degelijk 'toe te rusten'. We kunnen deze ethische plicht tot zelfontplooiing ook kortweg de 'ethische zelfontplooiing' noemen, namelijk voor zover ze enerzijds ethisch noodzakelijk is en om voor zover ze anderzijds zowel het eerste als het laatste woord verliest ten voordele van de solidariteit, die als 'pre-originele oorsprong' of 'scheppingsconditie' en als ultieme zin of 'telos' de menselijke autonomie en vrijheid aan alle zijden omvat. Tenslotte, daar de uitgeoefende verantwoordelijkheid de komst van de messiaanse 'sjaloom' en van Gods Rijk in deze wereld concreet mee mogelijk maakt, krijgt de 'zelfontplooiing in naam van de scheppings solidariteit' ook een religieuze betekenis, namelijk als gehoorzaamheid aan Gods heilswil en dus als incarnatie van God zelf in deze wereld.

Op deze wijze heeft het levinasiaanse heteronome verantwoordelijkheidsbegrip een bijbelse, theologische en religieuze 'ruimte' gekregen, echter zonder zijn filosofische stringentie en communicabiliteit te verliezen. De wederzijdse verheldering tussen het levinasiaanse en bijbelse verantwoordelijkheidsbegrip, dat in deze studie voortdurend aan het werk was, heeft dit hopelijk voldoende aangetoond.

Als slot van deze ethische herdefiniëring van de 'natuur' van menselijk subject willen we erop wijzen of liever er enkel op alluderen hoe de verantwoordelijkheidsidee niet het laatste woord kan zijn over het mens-zijn. Juist omwille van haar radikaliteit, dat wil zeggen: onvoorwaardelijk en oneindige opvoeding, vraagt ze om een overschrijving tot in het transethische van de barmhartigheid en de voltooiing. Dit is echter het typische domein van de godsdienst, met name het joods-christelijk geloof, met zijn troostvolle beloften van definitieve verzoening en een 'voltooid tijd' (TI 258-261).

Noten

¹De geciteerde studies van Levinas zullen als volgt afgekort worden (in alfabetische volgorde) en samen met de geciteerde bladzijde in de lopende tekst opgenomen worden AE = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974; AH = *Antihumanisme et éducation*, in: *Hamoré*, 17 (1973), nr. 66, p.3-12; AV = *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, 1982; DEHH = *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967; DL = *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, 1963; DVI = *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982; EE = *De l'existence à l'existant*, Paris, 1947, EI =

Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris, 1982; HAH = *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972; I = *Ideology and idealism*, in: M. FOX, ed., *Modern jewish ethics. Theory and practice*, Ohio, 1975, p. 121-138; JG = *Jacob Gordin*, in: *Les nouveaux cahiers*, 1972-1973, nr. 31, p. 20-22; JR = *Judaïsme et révolution*, in: *Jeunesse et révolution dans la conscience juive*, Paris, 1972, p. 3-12; LC = *Liberté et commandement*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 58 (1953), p. 264-272; LPI = *La laïcité et la pensée d'Israël*, in: *La laïcité*, Paris, 1960, p. 45-58; MB = *Sur Maurice Blanchot. Essais*, Montpellier, 1975; MT = *Le moi et la totalité*, in: *revue de métaphysique et de morale*, 59 (1954), p. 353-373; ND = *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques. Discussion*, in: *Débats sur le langage théologique*, Paris, 1969, p. 53-70; NP = *Noms propres. Essais*, Montpellier, 1976; PJA = *Philosophie, justice et amour (Entretien avec Emmanuel Levinas)*, in: *Concordia*, 1983, nr. 3, p. 59-73; QLT = *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 1968; SS = *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, 1977; TA = *Le temps et l'autre*, in: *Le choix, le monde, l'existence*, Paris, 1947, p. 125-196; TH = *Transcendance et hauteur*, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, 56 (1962), pp. 89-113; TI = *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961¹.

²Roger Burggraeve, *Mijn verantwoordelijkheid gaat aan mijn vrijheid vooraf. Een herdefiniëring van het solidariteitsbegrip in het spoor van Emmanuel levinas*, in: *De Uil van Minerva* volume 2, nummer 4 (zomer 1986) blz. 203-222.